ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՌ ՄԻՆԻՍՏՐՆԵՐԻ ՍՈՎԵՏԻՆ ԱՌԸՆԹԵՐ
ՀԻՆ ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ ԳԻՏԱ-ՀԵՏԱԶՈՏԱԿԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ — «ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ»

ԲԱՆԲԵՐ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ

ԵՐԵՎԱՆ № 5 1960

Գ. ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ

ՓԻԼՈՆ ԱԼԵՔՍԱՆԴՐԱՑՈՒ ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՀԱՅ ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Հայերեն ձեռագիր ժառանգության բազմարժեք ֆոնդում պահպանվել են Փիլոն Ալեքսանդրացու ոչ միայն աշխատությունները, այլ նաև դրանց հայկական բավական ընդարձակ մեկնություններ։ Այդ մեկնությունները հայագիտության կողմից ցարդ անուշադրության են մատնված։ Դեռևս ոչ մի փորձ չի արվել որոշելու, թե ովքե՞ր են եղել դրանց հեղինակները և ե՞րբ են դրանք մեկնվել։

Սույն ուսումնասիրությամբ մենք առաջին քայլն ենք անում Փիլոնի երկերի հայերեն մեկնությունները խմբավորելու, դրանց հեղինակները պարզելու, ինչպես նաև որոշ տեսանկյունից մեկնությունները գնահատելու ուղղությամբ՝ գիտակցելով միաժամանակ, որ այս աշխատանքը, որպես առաջին փորձ, չի կարող զերծ լինել թերություններից։

* *
*

Փիլոն Ալեքսանդրացին (Եբրայեցին) (մոտ 20 թ. մ. թ. ա. — 54 թ. մ.թ.) Ալեքսանդրյան դպրոցի (Եգիպտոս) այն նշանավոր ներկայացուցիչներից մեկն է, որը մեծ դեր է կատարել քրիստոնեական գաղափարախոսության ձևավորման գործում։ Նրա ուսմունքում միաձուլվում են հրեական կրոնը և միստիֆիկացիայի ենթարկված հունական փիլիսոփայությունը, էկլեկտիկորեն միախառնվում են պլատոնյան, պյութագորյան և հատկապես ստոյիկյան փիլիսոփայական ուսմունքները։ Էնգելսը իր «Բրունո Բաուերը և վաղ քրիստոնեությունը» հոդվածում, խոսելով քրիստոնեության ձևավորման գործում Փիլոնի կատարած դերի մասին, գրում է. «Բաուերն այդ հարցով զբաղվում էր մինչև իր կյանքի վերջը։ Նրա հետազոտությունները բերեցին այն եզրակացության, թե ալեքսանդրացի հրեա Փիլոնը, որն արդեն զառամյալ ծերունի դեռևս ապրում էր մեր թվարկության 40 թվականին, քրիստոնեության իսկական հայրն էր, իսկ հռոմեական ստոիկ Սենեկան, այսպես ասած, նրա հորեղբայրը։ Մեզ հասած և Փիլոնին վերագրվող բազմաթիվ աշխատությունները փաստորեն առաջացել են փոխաբերաբար և ռացիոնալիստորեն ըմբռնված հրեական տրադիցիաների և հունական, հատկապես ստոյիկյան փիլիսոփայության միախառնումից»[1]։

Լինելով «քրիստոնեության իսկական հայր», Փիլոնը, հասկանալի է, քրիստոնեական երկրներում պետք է ճանաչվեր որպես հեղինակություն և զգալի ազդեցություն գործեր միջնադարյան աշխարհայեցողության վրա։ Այսպես է եղել, իրոք, Հայաստանում, որտեղ հետաքրքրությունը նրա ժառան-

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., том XV, էջ 603։

գության նկատմամբ բնականաբար առաջացել է քրիստոնեության տարածման ու ամրապնդմանը զուգընթաց, այսինքն այն ժամանակներում, երբ սկսում է սկզբնավորվել ու զարգանալ ֆեոդալիզմի էպոխայի հայ մշակույթը։ Պատահական չէ, որ Փիլոն Ալեքսանդրացու աշխատությունները պատկանում են օտարալեզու այն գործերի թվին, որոնց հայերեն թարգմանությունը կատարվել է շատ վաղ շրջանում։ Հայագետների մեծամասնությունը բանասիրական մանրակրկիտ ուսումնասիրությունների հիման վրա այն եզրակացության է հանգել, թե Փիլոնի երկերը հայերենի թարգմանվել են հունաբան դպրոցին պատկանող մատենագիրների կողմից և նրանց թարգմանության ժամանակը պետք է տատանվի հիմնականում 5—6 դարերի միջև[1]։

Ուսումնասիրությունները ցույց են տվել, որ անառարկելիորեն մեծ է Փիլոնի ազդեցությունը միջնադարյան հայ մտածողների վրա։ Հայ շատ մատենագիրների մոտ, սկսած վաղ շրջանից, մենք հանդիպում ենք Փիլոնի աշխատություններում արծարծված գաղափարների հաճախ գրեթե բառացի շարադրանքին, օրինակ՝ Մովսես Խորենացու, Եղիշեի[2], Անանիա Թարգմանչի[3], Անանիա Շիրակացու[4], Հովհան Օձնեցու, Թովմա Արծրունու, Գրիգոր Մագիստրոսի, Հովհաննես Իմաստասերի (Սարկավագի), Ներսես Շնորհալու, Ներսես Լամբրոնացու և այլոց մոտ։

Փիլոնի աշխատությունները պահպանվել են մեզ հասած հայերեն բազմաթիվ ձեռագիր ժողովածուներում։ Դրանցից շատերը, որ երբեմն ամբողջությամբ նվիրված են Փիլոն Եբրայեցու գործերին, արտագրված են մեծ խնամքով ու հմտությամբ և իրավամբ կարող են դասվել գրչության արվեստի լավագույն նմուշների թվում։ Ձեռագրերից հնագույնները վերաբերվում են 13—14-րդ դարերին։ Հայկական ՍՍՌ Մինիստրների Սովետին առընթեր Հին ձեռագրերի գիտահետազոտական ինստիտուտ «Մատենադարանում» Փիլոնի աշխատություններ պարունակող ձեռագրերից հիշատակության արժանի են № 3932 (1275 թ. գրչություն), № 3935 (13-րդ դարի գրչություն), № 1500 (1282 թ. գրչություն), № 2100 (1325 թ. գրչություն), № 2057 (1328 թ. գրչություն), № 2102 (1342 թ. գրչություն), № 4275 (14-րդ դարի գրչություն), № 2056 (1646 թ. գրչություն), № 2595 (1795 թ. գրչություն) և ուրիշ ձեռագրեր։ Փիլոնի աշխատություններ են պարունակում նաև աշխարհի այլ վայրերում պահվող մի շարք հայերեն ձեռագիր ժողովածուներ, ինչպես, օրինակ, Երուսաղեմում գտնվող № 333 ձեռագիրը (1298 թ. գրչություն)[5], № 157 ձեռագիրը (1758 թ. գրչություն)[6] և այլն։

---

1 Տե՛ս Մ ա ն ա ն դ յ ա ն, Հունաբան դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները, Վիեննա, 1928։

2 Տե՛ս Փիլոնի Եբրայեցւոյ մնացորդք ի հայս, աշխատակցութեամբ Հ. Մ. Ա վ գ ե ր յ ա ն ի, Վենետիկ, 1822, մաս 1-ին, առաջաբան, Բ. Կ յ ո ւ լ ե ս ե ր յ ա ն, Եղիշե, Քննական ուսումնասիրություն, Վիեննա, 1909, էջ 151—175. Զ ա ր բ հ ա ն ա լ յ ա ն, Հայկական թարգմանութիւնք նախնեաց, Վենետիկ, 1889, էջ 735—748. Լ. Խ ա չ ի կ յ ա ն, Եղիշեի «Արարածոց մեկնութեան» աշխատությունը (ձեռագիր), 1945, էջ 109—120 և այլն։

3 Տե՛ս Բազմավէպ, 1899, էջ 18—24, «Անանիա թարգմանիչն և իւր գրական գործոց մէկ նմուշն»։

4 Տե՛ս Ա. Ա բ ր ա հ ա մ յ ա ն, Շիրակացու մատենագրությունը, Երևան, 1944, էջ 173։

5 Տե՛ս Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, կազմեց Նորայր եպիսկոպոս Պողարեան, Երուսաղէմ, 1953, հատ. 3, էջ 223։

6 Տե՛ս նույնը, հատ. 2, էջ 71։ Մեր ուսումնասիրությունը պարզեց, որ Երուսաղեմում գտնը-

Շնորհիվ Փիլոնի գործերի հայերեն թարգմանության և ձեռագրերում դրանց առկայության, Արևմուտքի մի շարք այլ հեղինակների երկերի թվում, պահպանվել ու ժամանակակից աշխարհին են հասել նաև Փիլոնի մի քանի կարևոր երկերը, որոնց բնագրերը վաղուց կորած են։ Դրանց թվում են «Յաղագս նախախնամութեան», «Յաղագս բան ունել և անասուն կենդանեացդ», «Այնոցիկ որ ի լինելութեանն խնդրոց և լուծմանց» բավական ընդարձակ աշխատությունները, ինչպես նաև Փիլոնի «Առանց պատրաստութեան ի Սամփսովն», «Յաղագս Յովնանու», «Յաղագս դԱստուած» ճառերը։ Հ. Մ. Ավգերյանի կողմից վերը նշված գործերը հայերեն ու լատիներեն լեզուներով հրատարակելուց հետո՝ քաղաքակիրթ աշխարհին մատչելի դարձան Փիլոն Ալեքսանդրացու նաև կորած համարվող գործերի մի մասը։

Բացի այս, հայերեն ձեռագրերում գտնվող Փիլոնի աշխատություններից մի քանիսը կարևոր են նաև նրանով, որ դրանք ավելի հին են քան պահպանված հունարեն և լատիներեն օրինակները և կարող են լուրջ նշանակություն ունենալ վերջիններս ստուգելու և ճշգրտելու տեսակետից։ Հայագետ Կ. Կոնիբերը, արժեքավորելով Ավգերյանի կողմից Փիլոնի ճառերի հայերեն հրատարակությունը (1892), գրում է. «Փիլոնի գործոց հայերեն թարգմանութեանց շատ մասերը, որ միայն հայերեն մնացած են՝ հրատարակած էր արդեն Աւգերեան։ Առաջիկայ հատորը կը պարունակէ Փիլոնի այն ճառերն, որոնց յունարէնն ալ կայ, ուստի որոնց տպագրութիւնն այնչափ անհրաժեշտ չէր ցայժմ։ Առաջին անգամ հատորիս մէջ հրատարակուած են սա ճառերը՝ Յաղագս վարուց կենաց տեսականի, Վարուց Աբրահամի, Օրինացն այլաբանութեան, Քահանայից, Յաղագս երկոտասանից, Յաղագս բազնին իրաց։ Այս հայերեն բնագիր գոնէ հօրն դար երիցագոյն է քան Փիլոնի ամենահին յունարէն ձեռագիր, ուստի և առաջնակարգ ճոխութիւն է այս ճառերուն բնագրին քննութեան համար»[2]։ Ձեռնարկելով Փիլոնի «Յաղագս վարուց կենաց տեսականի կամ Հեսսեանց» գործի հունարեն տեքստի հրատարակությանը, Կոնիբերը մեծ չափով օգտվել է հայերեն ձեռագրերից՝ հունարենը ուղղելու, ճշգրտելու նկատառումով։ «Փիլոնի «Յաղագս վարուց տեսականաց» գրութեան իմ հրատարակութիւնս,— գրում է նա,— քիչ ժամանակէն լոյս պիտի

վող № 157 և Մատենադարանի № 2595 ձեռագրերը, որոնք նույն հաջորդականությամբ պարունակում են Փիլոնի 17 աշխատությունները, արտագրված են միևնույն՝ Երուսաղեմի № 333 ձեռագրից։ Այս հաստատվում է այն փաստով, որ երկու ձեռագրերում էլ Փիլոնի աշխատություններին անմիջապես հաջորդում է Հովհաննես Իմաստասերի «Յաղագս անկիւնաւոր թուոց» աշխատությունը 5 աղյուսակներով և երկու ձեռագրերում էլ նույնությամբ արտագրված են № 333 ձեռագրի գրիչ Վահրամ Սարկավագի հիշատակարանը՝ ՉԽԷ (1298) թվականից։ Վահրամի այս հիշատակարանը բերելուց հետո Երուսաղեմի № 157 ձեռագրում նշվում է, որ ձեռագիրն արտագրել է Երուսաղեմցի Սարգիս գրիչը ՌՄԷ (1758) թվականին (տե՛ս Մայր Ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հատ. 2, էջ 71—73), իսկ Երևանի Մատենադարանի № 2595-ում նշվում է, որ արտագրել է Բրաքիոն գրչուհին ՌՄԼԷ (1788) թվին։ (Տե՛ս Մատենադարան, ձեռ. № 2595, էջ 241ա, հիշատակարան)։

[1] Տե՛ս Փիլոնի Եբրայեցւոյ մնացորդք ի հայս, աշխատակցությամբ Հ. Մ. Ավգերյանի, Վենետիկ, 1822, մաս 1, 1826, մաս. 2։ Ավգերյանը հրատարակել է նաև 5—6-դդ. հայերենի թարգմանված Փիլոնի այն գործերը, որոնց բնագրերը պահպանվել են։ Տե՛ս Փիլոնի Եբրայեցւոյ ճառք, Վենետիկ, 1892։

[2] Հանդէս ամսօրեայ, 1894, էջ 322։

տեսնէ, որուն բնագիրը (*խոսքը հունարեն բնագրի մասին է — Գ. Գ.*) վերանորոգելու մեծապէս նպաստեց ինձի հայերէն թարգմանութիւնը»[1]:

Բացի Փիլոնի աշխատություններից, հայերեն ձեռագիր ժողովածուներում հանդիպում ենք նաև համառոտ տեղեկությունների Փիլոն Եբրայեցու անձի, նրա գործերի բովանդակության, դրանց մեջ քննարկվող գլխավոր հարցերի մասին: Մատենագիտական բնույթի այս տեքստերը ձեռագրերում հանդիպում են «Սկիզբն և պատճառ գրոցն, զոր արարեալ է բազմախորհուրդ, ամենիմաստ, սքանչելի Փիլոն», կամ՝ «Սկիզբն և պատճառ սքանչելոյն Փիլոնի գրոցն» և այլ վերնագրերով[2]: Ձեռագրերում Փիլոնի առանձին աշխատությունների մասին պատահում են թվով ավելի շատ «պատճառներ», որոնց հեղինակները գերազանցապես անհայտ են: Նրանց բացահայտումը, որն առանձին ուսումնասիրության թեմա է, կարող է պարզել մի շարք կարևոր հարցեր կապված ձեռագրերում հաճախ հանդիպող «պատճառների» հետ ընդհանրապես: Առայժմ հայտնի է, որ Փիլոնի յոթ գործերի «պատճառներ» է գրել 12-րդ դարի հեղինակ Դավիթ Քոբայրեցին[3], իսկ Փիլոնի «Յաղագս նախախնամութեան» երկի պատճառներից մեկի հեղինակն է Մխիթար Գոշը[4]: Փիլոնի գործերի «պատճառներ» են պարունակում Երևանի Պետ. Մատենադարանում և այլ գրադարաններում գտնվող հայերեն բազմաթիվ ձեռագրեր: Այսպես՝ Մատենադարանի №№ 99, 437, 598, 1632, 1879[5], 1897, 4150, 5254, Վիեննայի № 47 ձեռագիրը[6] և շատ ուրիշ ձեռագրեր:

Հատուկ ուշադրության են արժանի հայերեն ձեռագրերում պահպանված Փիլոն Ալեքսանդրացու աշխատությունների մեկնությունները, որոնք կատարվել են միջնադարյան հայ մատենագիրների կողմից: Հայերեն մեկնաբանվել են Փիլոնի գրեթե բոլոր գործերը: Մեզ են հասել Փիլոնին վերագրվող հետևյալ աշխատությունների ու ճառերի լուծմունքները. 1. «Յաղագս նախախնամութեան», 2. «Յաղագս բան ունել և անասուն կենդանեացդ», 3. «Այնոցիկ որ ի լինելութեանն խնդրոց և լուծմանց», 4. «Այնոցիկ որ յելսն է խնդրոց և լուծմանց», 5. «Աստուածային օրինացն այլաբանութիւն», 6. «Յաղագս վարուց կենաց տեսականի կամ Հեսսեանց», 7. «Կեանք իմաստնոց կամ նահապետաց», 8. «Առանց պատրաստութեան ի Սամփսովն», 9. «Յաղագս Յովնանու», 10. «Յաղագս զԱստուած», 11. «Յաղագս քահանայից», 12. «Յաղագս

---

[1] Հանդէս ամսօրեայ, 1895, էջ 17—18:

[2] Սույն տեքստերից մեկը Փիլոնի աշխատությունների հետ հրատարակել է Ավգերյանը, «Բան թարգմանչի կամ մեկնչի, եդեալ ի սկիզբն գրոցն Փիլոնի» խորագրով: (Տե՛ս Փիլոնի Եբրայեցւոյ մնացորդք ի Հայս, մասն 1-ին, էջ 7—11):

[3] «Դաւիթ վրդ. Քոբերեցո մեկնութիւն կամ պատճառ, բան միահամուռ եօթանցն գրոցն Փիլոնի» (Տե՛ս Մատենադարան, ձեռ. 1879, էջ 153բ—158ա, ձեռ. 4150, էջ 38ա—42ա, Տաշյան, Ցուցակ հայ ձեռագրաց, Վիեննա, 1895, էջ 224, 1073—1079, Հ. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հատ. Բ, էջ 41, Ն. Ակինյան, Մատենագրական հետազոտություններ, հատ. 1-ին, Վիեննա, 1922, էջ 4, 65—66):

[4] «Փիլոնի Յաղագս նախախնամութեան, բան առաջին, առ Աղեքսանդրոս, Գոշին ասացեալ պատճառ» (Տե՛ս Մատենադարան, ձեռ. 1879, էջ 158ա—158բ, ձեռ. 4450, էջ 42բ—43ա, Տաշյան, Ցուցակ հայ ձեռագրաց, էջ 224, 1118, Հ. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հատ. Գ, էջ 371):

[5] Սույն ձեռագրում (նրա նախկին համարն է 1650) Փիլոնի գործերի պատճառների հետ կան նաև շատ ուրիշ հեղինակների աշխատությունների պատճառներ:

[6] Տե՛ս Տաշյան, Ցուցակ հայ ձեռագրաց, էջ 223—224:

բազմին (կամ սեղանոյն) իրաց», 13. «Յաղագս տասն բանից», 14. «Ոչ շնայցես»։

Ընդ որում Փիլոնի վերոհիշյալ գործերի մեկնություններից մի քանիսը ունեն երեք տարբեր վարիանտներ, ուստի բաժանվում են երեք խմբի։

Առաջին խմբին[1] պատկանում է միայն Փիլոնի «Յաղագս նախախնամութեան» աշխատության մեկնությունը։ Ի տարբերություն մյուս երկու խմբերի, սրա մեկնիչ-հեղինակը հայտնի է, նրա անունը նշվում է մեկնության վերնագրում՝ «Հաւաքումն յայտնաբանութեան ի Փիլոնէ իմաստնոյ, որ Յաղագս նախախնամութեան, յառաջին բանէ, յերկասիրութեանց Յովհաննու Որոտնեցւոյ, լուսաւոր րաբունապետի տեառն հայոց»։ Փիլոնի «Յաղագս նախախնամութեան» Որոտնեցու այս մեկնությունը մեզ հայտնի է Երևանի Պետ. Մատենադարանի № 1931 (15-րդ դարի գրչություն), № 1701 (1412 թ. գրչություն), № 3860 (18-րդ դարի գրչություն) ձեռագրերից, կա նաև Վենետիկի № 969 (14-րդ դարի գրչություն)[2] ձեռագրում։

Երկրորդ խմբի մեջ մեկնվում են Փիլոնի 1. «Յաղագս նախախնամութեան», 2. «Յաղագս բան ունել և անասուն կենդանեացդ», 3. «Այնոցիկ որ ի լինելութեանն խնդրոց և լուծմանց» (իր չորս մասերով), 4. «Այնոցիկ որ յելսն է խնդրոց և լուծմանց», 5. «Յաղագս քահանայից», 6. «Յաղագս, բաժնին իրաց», 7. «Յաղագս տասն բանից», 8. «Ոչ շնայցես», 9. «Առանց պատրաստութեան ի Սամփսովն», 10. «Յաղագս Յովնանու», 11. «Յաղագս զԱստուած», 12. «Աստուածային օրինացն այլաբանութիւն», 13. «Կեանք իմաստնոց», 14. «Յաղագս վարուց կենաց տեսականի» աշխատությունները։

Այս խմբին պատկանող մեկնություններ պարունակում են Պետական Մատենադարանի № 59 (14-րդ դարի գրչություն), № 437 (14-րդ դարի գրչություն, գրիչ Եսայի Նչեցի), № 1480 (1617 թ. գրչություն) և № 2595 (1788 թ. գրչություն) ձեռագրերը։ Ընդ որում այս ձեռագրերից միայն վերջինն է, որ ամփոփում է այս խմբի համար վերը նշված բոլոր գործերի մեկնությունները։ № 59 ձեռագրում գտնում ենք միայն 1. «Նախախնամութեան», 2. «Յաղագս բան ունել և անասուն կենդանեացդ» և 3. «Այնոցիկ, որ ի լինելութեան խնդրոց և լուծմանց» (իր 4 մասերով) մեկնությունները, № 437 ձեռագրում՝ միայն 1. «Նախախնամութեան» և 2. «Յաղագս բան ունել և անասուն կենդանեացդ»-ի մեկնությունները, իսկ № 1480 ձեռագրում՝ խմբի համար վերը նշված №№ 4—11 աշխատությունների լուծմունքները։

Այս խմբի մեջ մտնող աշխատությունների մեկնիչ-հեղինակն անհայտ է։ Հեղինակի որոշման առաջին փորձն արել է № 2595 ձեռագրի գրիչ Բրաբիոն գրչուհին, որը, մեկնությունն արտագրելուց առաջ տիտղոսաթերթի վրա գրել է. «Լուծմունք եօթնից գրոցն Փիլոնի Իմաստասիրի Եբրայեցւոյ... արարեալ ի մերոց վարդապետաց՝ որպէս ցուցանէ կերպն շարադրութեան, այլ յումմէ գոլն՝ անյայտ, զի չկայր օրինակին անուն լուծողին։ Բայց զի անկիւնաւոր թուոցն խրատն որ ի վերդ է, Սարկաւագ Յովհաննես վարդապետն է արարեալ և ես զայն ըստ նոյն գրոցս և նոյն դասութեամբ ի միում ափոջ դնի, վասն որոյ

[1] Մեկնությունների խմբերի բաժանումը պայմանական է։

[2] Տե՛ս Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց, կազմեց Բ. Սարգսյանը, Վենետիկ, 1914, հատ. Բ, էջ 730։

թուեցաւ ինձ՝ թէ և զայս լուծմունս նա իցէ արարեալ, քանզի և բանն համանման երևի նորին շարադրութեան»[1]:

Մեզ թվում է, որ Բրաբիոն գրչուհու այս ենթադրությունը հեռու չէ ճշմարտությունից[2]: Այդ հիմնավորվում է հետևյալ փաստերով.

Նախ, Փիլոնի աշխատությունների Հովհաննես Սարկավագին վերագրվող մեկնությունները կատարվել են 11—12-րդ դարում: Այս են վկայում ձեռագրական տվյալները: Բրաբիոն գրչուհին, որ արտագրել է Մատենադարանի № 2595 ձեռագիրը[3], իր արտագրած ձեռագրում բերել է նախագաղափար հանդիսացած ձեռագրի հիշատակարանը, որից իմանում ենք, որ նախագաղափար ձեռագիրն արտագրված է Վահրամ սարկավագի կողմից ՉԽԷ (1298) թվականին, որն իր հերթին պետք է արտագրված լինի ավելի հին ձեռագրից: Այս ապացուցում է, որ մեկնությունները ոչ թե 13-րդ դարից հետո եկող, այլ նրանից առաջ ընկած ժամանակաշրջանի գործ են:

Երկրորդ, Փիլոնի հիշյալ մեկնություններին ձեռագրերում մենք համարյա միշտ հանդիպում ենք Սարկավագի «Յաղագս անկիւնաւոր թուոց»-ի հետ միասին: Այսպես է Մատենադարանի և՛ № 437, և՛ № 1480 ձեռագրերում, և՛ № 2595 ու այն ձեռագրում, որից Բրաբիոն գրչուհին արտագրել է № 2595 ձեռագիր ժողովածուն: Բացառություն է կազմում սոսկ № 59 ձեռագիրը: Այս հանգամանքի վրա, ինչպես առիթ ունեցանք նշելու, ուշադրություն է դարձրել դեռևս Բրաբիոն գրչուհին, որի համար այս փաստը հիմք է ծառայել Փիլոնի երկերի մեկնությունները Սարկավագին վերագրելու:

Երրորդ, հայտնի է, որ Հովհաննես Սարկավագը շատ լավ ծանոթ է եղել Փիլոնի աշխատություններին և իր դպրոցում դասավանդել է դրանք: Բացի այս, Մխիթար Այրիվանեցին իր ժամանակագրության մեջ նշում է, որ նա ստուգաբանել ու խմբագրել է մի շարք «նուրբ», այսինքն՝ տեսական, փիլիսոփայական բովանդակություն ունեցող գրքեր, որոնց թվում նաև Փիլոնի ինը գիրքը[4]: Սարկավագն իր աշխատությունների մեջ շատ անգամ է հիշատակում ու վկայակոչում Փիլոնին՝ «... որ ասացին Փիլոն և...»[5], «... որպէս Փիլոն պատմէ...»[6] և այլն, և օգտվել է նրանից: «Հովհաննեսն իր «Յաղագս անկիւնաւոր թուոց» աշխատության մեջ Փիլոնի «Յաղագս տասն բանիցն» աշխատությունից օգտվել է տառացի, ուղղակի պատճենահանել է այն»[7],— գրում

---

1 Տես. Մատենադարան, ձեռագիր № 2595, էջ 241բ:

2 Բրաբիոն գրչուհու այս տեսակետը ընդունել է պրոֆ. Ա. Աբրահամյանը (տե՛ս նրա, Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, Երևան, 1956, էջ 58)։ Անշուշտ, նա այդ անելու համար ունեցել է նաև այլ հիմքեր, սակայն այդ մասին, դժբախտաբար, ոչինչ չի գրել իր աշխատության մեջ: Ի միջի այլոց, պրոֆ. Աբրահամյանն առաջինն է, որ հիշատակել է Մատենադարանի № 2595 ձեռագրում գտնվող Փիլոնի աշխատությունների մեկնությունների մասին՝ նրանց վրա հրավիրելով փիլիսոփայության պատմությամբ զբաղվող մասնագետների ուշադրությունը (տե՛ս Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, էջ 316)։

3 Ձեռագիրն արտագրվել է Ղուկաս կաթողիկոսի կողմից Կոստանդնուպոլիս որպես նվիրակ ուղարկված Իսահակ եպիսկոպոս Գեղամացու հանձնարարությամբ (տե՛ս ձեռագիր № 2595, էջ 2ա, 240բ—241բ, 280բ—281ա հիշատակարանները)։

4 Տե՛ս Մխիթարայ Այրիվանեցւոյ պատմութիւն ժամանակագրական, Ս. Պետերբուրգ, 1867, էջ 35:

5 Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, էջ 241:

6 Նույն տեղում, էջ 270:

7 Նույն տեղում, էջ 58:

է պրոֆ. Ա. Աբրահամյանը։ Նա կողք-կողքի նույն էջի վրա զուգահեռ ձևով բերում է այն հատվածները Փիլոնի և Սարկավագի աշխատություններից, որոնք համընկնում են իրար[1]։

Չորրորդ, ավելորդ չէ նաև ասել, որ Փիլոնի երկերի մեկնությունները Սարկավագի գրչին պատկանելու օգտին է խոսում նաև մեկնությունների ոճը, որի լակոնիզմը բնորոշ է մեր հեղինակի բոլոր գործերին՝ լինեն դրանք տոմարագիտական, մաթեմատիկական, բարոյագիտական, թե կրոնա-դավանաբանական հարցերին նվիրված։ Սարկավագը չի սիրում շատախոսել, ավելորդաբանել, տեղի-անտեղի ցույց տալ իր գիտելիքները։ Սույն մեկնությունները աչքի են ընկնում իրենց նաև փիլիսոփայական հագեցվածությամբ։ Այս վկայում է, որ նրա գրողը պետք է մոտ կանգնած լիներ փիլիսոփայությանը, քաջ տիրապետեր նրա հարցերին, այլ կերպ ասած՝ լիներ «իմաստասեր»։ Իսկ մեզ հայտնի է, որ այն դարերում, երբ կատարվել են մեկնությունները, այդպիսին է եղել Հովհաննես Սարկավագը, որին ժամանակակիցները հորջորջել են նաև «Իմաստասեր» մականունով։ Եվ հիրավի, մենք անգամ նրա տոմարագիտական, մաթեմատիկական աշխատությունների մեջ շատ անգամ ենք հանդիպում փիլիսոփայական վերլուծմների։

Սակայն հիշյալ մեկնությունները Հովհաննես Իմաստասերին վերագրելիս մենք ամենից առաջ և մեծ չափով հենվում ենք այն փաստի վրա, որ Փիլոնի մեկնությունների մեջ առկա են այնպիսի գաղափարներ, որոնք, այն հնարավոր ժամանակաշրջանում, երբ պետք է կատարված լինեն այդ մեկնությունները, հատուկ են միայն Սարկավագին։ Այստեղ մենք նկատի ունենք այնպիսի գաղափարներ, որոնք, նախ, սերտ կապվում են իրար հետ, բխում են մեկը մյուսից ու մտածողի հայացքների սիստեմում անքակտելի ամբողջություն են կազմում և ապա՝ դրանք բացառիկ են միջնադարի պայմաններում, բնորոշ են միայն Հովհաննես Սարկավագին և հայագիտությանը հայտնի չէ այդ դարերի մի այլ մտածող, որն արտահայտեր նման հայացքներ:

Արդ տեսնենք որոնք են այդ գաղափարները։

Առաջին, Ղևոնդ Ալիշանը հենվելով Սարկավագի իրեն հայտնի աշխատությունների վրա, գրում է. «Ինքն (Սարկավագը — Գ. Գ.) ուսումնական բաներ սովրել և գրելու համար յայտնապէս կու պահանջէ, թէ «ամենեին բազմահմուտ պարտ է զոլ ձեռնարկողին այսմ, ոչ միայն սրբոց և աստուածաշունչն գրոց, այլև արտաքնոց»։ Սակէ այլ գեղեցիկ և հաստատուն փիլիսոփայութեամբ կու պահանջէ, որ ուսումն կամ գիտութիւնն փորձով ալ ստուգուի։ «Դարձեալ թէ և սոֆոֆ կիրք և վարժ, առանց փորձի՝ կարծիքն հաւատարմանալ ոչ կարասցեն. և փորձն հաստատուն և աներկբայ... վասն զի ոչ է պարտ միայն հնագիտակ լինել, այլ և իմհնարաւ»[2]: Այստեղից որոշակիորեն հետևում է, որ Սարկավագը, նախ, դեմ է գիտական ճշմարտությունների սահմանման հարցում բացարձակ հեղինակություններ ընդունելուն և ապա, նա իմացության պրոցեսում մեծ տեղ է տալիս փորձին և գտնում, որ մեր գիտելիքների հավաստիությունը պետք է փորձի միջոցով ստուգվի, որովհետև այն «հաստատուն և աներկբայ» է։ Իր դարաշրջանում առաջավոր այս մտ-

[1] Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, էջ 58—59։

[2] Ղ. Ալիշան, Յուշիկք հայրենեաց հայոց, հատ. Բ, Վենետիկ, 1921, էջ 262։ Ընդգծումն իմն է—Գ. Գ.։

բը ըստ էության կրկնվում է Փիլոնի մեկնությունների մեջ, որտեղ մենք կարդում ենք. «Չեմ հայնց դիւրահաւան, որ առանց քննութեան հաւատամ ամենայն բանից և պատրիմ, զի առանց քննելոյ և փորձելոյ չէ պատեհ հաւանել ամենայն բանից»[1]: Մի այլ տեղում կարդում ենք. «պարտ է իմաստակացն զխոհականութիւնն գործովք տեսանել առաւել քան բանիւ»[2]:

Իսկ այս հավաստում է Փիլոնի մեկնությունների Սարկավագին պատկանելու տեսակետը, քանի որ բանասիրությանը դեռևս անհայտ է միջնադարյան (հատկապես 11—12-րդ դարերի) մի այլ հայ մտածող, որն արտահայտեր այսպիսի ուշագրավ միտք: Փորձի մասին Փիլոնի մեկնությունների մեջ արտահայտված այս միտքը հաստատում է նաև Հովհաննես Սարկավագի աշխատություններից Ալիշանի բերած քաղվածքի իսկությունը, որի սկզբնաղբյուրը բանասիրությանը դեռևս անհայտ է մնում:

Երկրորդ. Հայտնի է, որ Սարկավագի «Բան իմաստութեան ի պատճառս դրօսանաց առ ձագն, որ զաղօթանոցաւ նորա ճռուողէր քաղցրաձայն, որ կոչի սարիկ» չափածո տրակտատի մեջ արտահայտված առաջատար ու հիմնական գաղափարներից մեկն էլ այն է, թե սարյակ թռչնակի երգեցողության արվեստը բնածին է, բնությունից տրված է ու թե սովորովի, ինչպես մարդկայինն է: Նույն այս միտքը արտահայտված է՝ պարզ ու որոշակի կերպով Փիլոնի մեկնությունների մեջ: Այստեղ կարդում ենք. «Մի՞թէ արուեստիւ և խորհրդով գործէ մեղուն և սարդն, որ ուսեալ է և կու մարթէ առնել՝ ո՛չ, այլ ի բնութենէ, առանց խորհելոյ և արուեստի ուսանելոյ[3]: Ճիշտ է, այստեղ խոսքը ոչ թե թռչնակի մասին է, այլ մեղվի և սարդի, բայց ըստ էության գաղափարը, միտքը նույնն է:

Երրորդ. Սարկավագն իր մի հայտնի աշխատության մեջ («Վասն շարժման և սասանութեան երկրի»[4]) պայքարում է «յիմարաց» դեմ, որոնք «առասպելական ստութեան ունկն դնեն»[5] և ձգտում է բնագիտական բացատրություն տալ բնության երևույթներին: Նույնը մենք տեսնում ենք նաև Փիլոնի գործերի մեկնություններից մեկի մեջ: Այստեղ հեղինակ-մեկնիչը դեմ է արտահայտվում բնության երևույթների միստիֆիկացմանը և պայքարում է առասպելաբանության դեմ: «Վասն կիկլոպացոց երկրին,— գրում է մեկնիչը,— զինչ որ ասեն սուտ է և առասպել»[6]:

Այդպիսով, մենք տեսնում ենք, որ աշխարհայացքային շատ կարևոր մի շարք հարցերում նույնություն գոյություն ունի Սարկավագի և Փիլոնի մեկնիչի ըմբռնումների միջև:

Պայքարը բնության երևույթների միստիֆիկացման դեմ և առասպելաբանության քննադատությունը, գիտական ճշմարտություններ սահմանելու հարցում հեղինակությունների ժխտումը և իմացության պրոցեսում փորձին մեծ նշանակություն տալը Սարկավագի հայացքների սիստեմում մի ամբողջություն են կազմում, բխում են մեկը մյուսից ու անքակտելիորեն կապված

[1] Մատենադարան, ձեռագիր № 2595, էջ 250ա (ընդգծումն իմն է—Գ. Գ.):

[2] Նույն տեղում, էջ 275ա (ընդգծումն իմն է—Գ. Գ.):

[3] Մատենադարան, ձեռագիր № 2595, էջ 250ա: Նույն այս միտքը այլ անձշությամբ մեկնության մեջ կրկնվում է մի շարք տեղերում:

[4] Տե՛ս Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, էջ 302—305:

[5] Նույն տեղում, էջ 303:

[6] Մատենադարան, ձեռագիր № 2595, էջ 248բ (ընդգծումն իմն է—Գ. Գ.):

են իրար հետ։ Այս գաղափարները միջնադարի պայմաններում, ինչպես արդեն ասել ենք, բացառիկ էին և դրականապես են բնորոշում միջնադարյան մտածողին։ Հայտնի է, օրինակ, որ Եվրոպայում փորձին որպես ճանաչողության աղբյուրի մեծ նշանակություն է տվել առաջին անգամ Ռոջեր Բեկոնը 13-րդ դարում։ Ուստի այդ առաջավոր գաղափարների համատեղ առկայությունը Սարկավագի մոտ մի կողմից, և Փիլոնի մեկնիչի մոտ մյուս կողմից, հիմք են տալիս ասելու, որ Փիլոնի աշխատությունների մեկնությունների անհայտ մեկնիչ-հեղինակը հենց Սարկավագն է։

Բացի գաղափարական բնույթի թվարկած երեք նույնություններից կարող ենք Փիլոնի գործերի մեկնություններից բերել օնտոլոգիական, իմացաբանական, բարոյագիտական հարցերին վերաբերող նաև մի շարք այլ մտքեր, որոնք համընկնում են Սարկավագի՝ բանասիրությանը հայտնի աշխատությունների մեջ արտահայտված համանման մտքերի հետ։ Սակայն թվում է, դրա հարկը չի զգացվում։ Բերվածն էլ բավական է եզրակացնելու համար, որ Փիլոնի աշխատությունների վերոհիշյալ մեկնությունները Սարկավագի գրչին են պատկանում։

Երրորդ խումբը ամփոփում է Փիլոնի հետևյալ աշխատությունների մեկնությունները՝ 1. «Յաղագս նախախնամութեան», 2. «Յաղագս բան ունել և անասուն կենդանեացդ», 3. «Այնոցիկ որ ի լինելութեանն» (իր չորս մասերով), 4. «Կեանք իմաստնոց», 5. «Յաղագս վարուց կենաց տեսականի», 6. «Աստուածային օրինացն այլաբանութիւն»։ Երրորդ խմբի մեկնությունները չափազանց ընդարձակ են։

Այս խմբին պատկանող մեկնություններ պարունակում են Պետ. Մատենադարանի № 437, № 1053 (17-րդ դ. գրչություն), № 2059 (1599 թ. գրչություն), № 1480 (1617 թ. գրչություն), № 2379 (17-րդ դ. գրչություն), Երուսաղեմի № 172 (1756 կամ 1759 թթ. գրչություն)[1] և № 318 (Երզնկա, 1323 թ. գրչություն)[2] ձեռագրերը։ Այս խմբի ձեռագրերից մի քանիսը՝ №№ 1053, 2059, 172, որոնք ավելի ուշ շրջանի են, Փիլոնի երկերի մեկնությունների հետ ընդգրկում են նաև Փիլոնի ճառերի մեկնությունները երկրորդ խմբից։ Դրանք յոթ ճառերի չափազանց համառոտ, կարճ մեկնություններ են, № 2059 ձեռագրում՝ ընդամենը 10 թերթ (էջ 123ա—133ա), մինչդեռ ամբողջ մեկնությունը՝ 216 երկսյուն թերթ է։ Ըստ երևույթին այդ կատարվել է գրիչների միջոցով, որոնք ցանկանալով կազմել Փիլոնի բոլոր աշխատությունների մեկնություններն ընդգրկող ձեռագիր ժողովածուներ՝ միավորել են երկու տարբեր անձերի կողմից կատարված մեկնությունները։ Պատահական չէ այն հանգամանքը, որ № 1480 ձեռագրում, որը պարունակում է երկրորդ և երրորդ խմբի մեկնություններն էլ, այդ յոթ ճառերը և Փիլոնի մի աշխատության մեկնություն, որոնք դասվում են երկրորդ խմբի մեջ, առանձնացված են և տրվում են երրորդ խմբից բաժան։ Մոտավորապես նույնն է նաև երկու խմբի մեկնություններ պարունակող № 437 ձեռագրում։

---

[1] Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հատ. 2, էջ 111—112։

[2] Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հատ. 3, էջ 185։ Հավանաբար Երուսաղեմի № 172 ձեռագրի նյութերի մի մասը արտագրված են № 318 ձեռագրից, քանի որ երկու ձեռագրերում եղած նյութերի գերակշռող մասը հիմնականում կրկնվում են։ № 172 ձեռագրում № 318-ի սկզբի մեկ աշխատությունը փոխարինված է ուրիշով և վերջից բաց է թողնված երեք աշխատություն, մնացյալ նյութերը համընկնում են նաև դասավորությամբ։

Ձեռագրում այս խմբին պատկանող մեկնությունների հեղինակի մասին ևս որոշակի հիշատակություն չկա, սակայն մի քանի փաստեր ցույց են տալիս, որ այն պետք է կատարված լինի Հովհաննես Երզնկացի Պլուզի կողմից:

Զարբհանալյանը իր «Հայկական թարգմանութիւնք նախնեաց» աշխատության մեջ, բերելով Փիլոնի հայերենի թարգմանված աշխատությունների ցանկը, գրում է. «Երեքտասաներորդ դարու գրչագրի մը մէջ՝ յորում կան և լուծմունք գրոց Փիլոնի, հետևեալ յիշատակարանը կը կարդանք. «Մաղթանս աղաչանաց մատուցանեմք վերլուծողաց այսմ մատենի մեծ իմաստնոյն Փիլոնի: Որք առ ի սմանէ աւգտութիւնս ինչ գտանէք՝ թողութիւն յանցանաց հայցեցէք յԱստուծոյ յոգնիմաստ հռետորին, որոյ անուն կոչի Յովհաննէս րաբունի և մականուն Եզնկայեցի և ամենայն արեան մերձաւորաց իւրոց... և անարժան գծողիս պիտականում քահանայ Վարդան սպասաւոր բանին»[1]: Հենվելով այս հիշատակարանի վրա Զարբհանալյանը գրում է. «Երեքտասաներորդ դարու Երզնկացին Յովհաննէս՝ լուծմունք մը յօրինած է Փիլոնեան գրոց»[2]:

Փիլոնի աշխատությունների այս խմբի մեկնություններն ուսումնասիրելիս մենք հանդիպեցինք նաև հետևյալ փաստին: Մեկնիչը, շարադրելով Փիլոնի և Ալեքսանդրի վեճը աշխարհի առաջացման, նյութի, ժամանակի ու տեղի (տարածության) փիլիսոփայական հարցերի մասին, իր տեսակետն արտահայտելուց առաջ գրում է. «Եւ ես Յովհան այսպէս պատասխանեմ քեզ, ով Աղէքսանդրէ...»[3]: Կարծում ենք, որ այս «Յովհան»-ը ինքը Հովհաննես Պլուզ Երզնկացին է, քանզի որ բացի անվան հիշատակումից կան նաև մի քանի փաստեր, որոնք ցույց են տալիս, թե այս խմբի մեկնությունները կատարվել են ճիշտ այն ժամանակաշրջանում, երբ ապրել ու ստեղծագործել է Հովհաննես Երզնկացի Պլուզը: Այսպես, մեկնության մեջ տեղ է գտել մի այսպիսի պատմական փաստ. «զի որ յԵգիպտոս նստէր Պտղոմէոս կոչէր՝ Պտղոմէոս Ղագիտիոս, որպէս բրինձ (պրինց — Գ. Գ.) Ցնաղ, բրինձ Մեմունդ (իմա Պեմունդ — Գ. Գ.)»[4]: Հեղինակ-մեկնիչը այստեղ՝ անցյալը ներկայով համատեղելու համար, դիմում է պատմական անալոգիային և հիշատակում է պրինց Պեմունդին: Իսկ հայտնի է, որ Պեմունդները (կամ Բոհեմունդները) եղել են Անտիոքի իշխաններ, որոնց տոհմը սկսվում է 12-րդ դարի վերջին տասնամյակներից և շարունակվում մինչև 13-րդ դարի 80—90-ական թվականները[5]: Այս փաստը ասում է այն մասին, որ մեկնությունը պետք է կատարված լինի 13-րդ դարում ապրած մեկի կողմից:

---

[1] Զարբհանալյան, Հայկական թարգմանութիւնք նախնեաց, էջ 744—745 (ընդգծումը իմն է—Գ. Գ.): Նույն հիշատակարանը բերում է նաև Հ. Մ. Ավգերյանը: Տե՛ս Փիլոնի Եբրայեցւոյ մնացորդք ի Հայս, գիրք 2, Վենետիկ, 1826, էջ 622:

[2] Զարբհանալյան, Հայկական թարգմանութիւնք նախնեաց, էջ 747:

[3] Մատենադարան, ձեռագիր 1053, էջ 273ա, հմմտ. ձեռագիր 2059, էջ 33ա:

[4] Նույն տեղում, էջ 288բ:

[5] Տե՛ս Համառօտ պատմութիւնն ժամանակաց հաւաքեալ ի զանազան պատմութեանց, այսինքն՝ ի հայոց, ի ֆռանկաց, ի յունաց, ի յասորոց գրեանց, աշխատութեամբ իմոյ, ծառայիս Քրիստոսի աստուծոյ Հեթմոյ տեառն Կոռիկոսոյ, ի թվականին հայոց ՉԽԵ (1296): (Մանր ժամանակագրություններ, կազմեց Վ. Ա. Հակոբյան, հատ. 1, էջ 77—84, նաև հատ 2, էջ 60—62, 65, 68, 71, 76, 105—106, 108—110):

Այսպիսով, հիմնվելով վերը բերված տվյալների վրա կարելի է համոզվել, որ Փիլոնի աշխատությունների երրորդ խմբի մեկնիչը՝ Հովհաննես Պլուզ Երզնկացին է[1]:

Այժմ տեսնենք, թե ինչ արժեք ունեն Փիլոնի աշխատությունների մեկնությունները հայ փիլիսոփայական մտքի պատմության տեսակետից:



Փիլոնի աշխատություններում, իհարկե, հիմնականում աստվածաբանական հարցեր են քննարկվում, ուստի նրանց մեկնություններն էլ գերազանցապես աստվածաբանական բնույթ ունեն: Սակայն, բացի աստվածաբանական հարցերից, ինչպես Փիլոնի երկերում, այնպես էլ նրանց մեկնությունների մեջ բազմաթիվ այլ հարցեր են արծարծվում: Փիլոնը, լինելով ժամանակի զարգացած մարդկանցից մեկը, որն աշխատում էր անտիկ աշխարհի կուլտուրական ու գաղափարական նվաճումներն օգտագործել քրիստոնեության գաղափարախոսության հիմնավորման համար, իր աշխատություններում քննարկում էր փիլիսոփայական, հոգեբանական, հասարակական, բարոյագիտական, բնագիտական, մաթեմատիկական, տիեզերագիտական և այլ բազմաթիվ հարցեր: Փիլոնի կողմից բարձրացված այդ հարցերը հարկադրում էին հայ մեկնիչներին իրենց կարծիքն արտահայտելու դրանց մասին և, դրանով իսկ, բացահայտելու իրենց ըմբռնումները: Հասկանալի է, որ այսպիսի պարագաներում Փիլոնի աշխատությունների հայ մեկնությունները ձեռք են բերում ճանաչողական արժեք և չեն կարող դուրս մնալ հայ ժողովրդի թողած կուլտուրական-գաղափարական ժառանգության գանձարանից, չուսումնասիրվել ու ըստ արժանվույն չգնահատվել:

Փիլոնի գործերի մեկնություններն ուսումնասիրելիս, հատկապես այն արժեքավորելիս, իհարկե, հարցը չի հանգում նրան, թե որքան հարազատորեն և կամ ինչ գրքերից է մեկնաբանվում Փիլոնը, ինչպես է մեկնվում Փիլոնի կողմից առաջադրված այս կամ այն հարցը: Մեզ թվում է, որ այս չէ էականը: Մեզ համար հետաքրքրականը հայ մեկնիչ-մատենագիրների արտահայտած ըմբռնումներն են, որոնք հնարավորություն են տալիս գաղափար կազմելու, առավել համակողմանիորեն ներկայացնելու հայ միջնադարյան մտածողների աշխարհայեցողությունը:

Այս տեսակետից բացառիկ արժեք ունեն Փիլոնի այն մեկնությունները, որոնց հեղինակն է Հովհաննես Սարկավագը: Հայտնի է, որ մինչև այժմ հայագիտության կողմից Սարկավագի աշխարհայացքը չափազանց աղքատիկ է

---

[1] Հայագիտության մեջ մինչև վերջերս նույնացվել են Հովհաննես Երզնկացի Պլուզը և Հովհաննես Երզնկացի Ծործորեցին, մինչդեռ դրանք տարբեր հեղինակներ են: Վերջինիս՝ Ծործորեցու անունով մեզ հասած գործերը շարադրված են 14-րդ դարում: (Տե՛ս Ա. Սրապյան, Պլուզ և Ծործորեցի Հովհաննես Երզնկացիներ, «Տեղեկագիր» Հայկական ՍՍՌ ԳԱ, Հաս. գիտ., 1957, № 5, էջ 117—124):

Ի միջի այլոց Ղազար Ջահկեցին իր կազմած հայ մատենագիրների ցանկում Հովհաննես Երզնկացի Պլուզին տարբերել է Հովհաննես Երզնկացի Ծործորեցուց: Տե՛ս Գիրք աստուածաբանական, որ կոչի դրախտ ցանկալի, շարադրեալ ի Ղազարու աստուածաբան վարդապետէ Ճահկեցւոյ, Կոստանդնուպոլիս, 1735, էջ 628 (Հովհաննես Երզնկացի Պլուզ), էջ 638 (Հովհաննես Ծործորեցի):

էության մեջ։ «Մտաց աչք յոլով տեսական զօրութիւն ունի»[1], քան ինքը աչքը,— ասում է Սարկավագը։ Նա գտնում է, որ առանց բանականության ակտիվ գործունեության զգայարանները պասսիվ են։ Զգայարանները արտաքին աշխարհից մեզ տպավորություններ են տալիս մտքի միջնորդության դեպքում միայն, իրենց «դուռը» բաց են անում արտաքին աշխարհի առաջ այն ժամանակ, երբ այդ անելու համար զգայարաններին թելադրում է միտքը։ «Միտքն որչափ ի յինքեան է և չէ ի զգալիսս՝ զգայութիւնքն հնազանդին նմա»[2]։ Այսինքն՝ միտքը զգայության նկատմամբ ակտիվ է, իսկ զգայությունը մտքի՝ պասսիվ։ Այս պատճառով՝ «զգայութիւնքն է կին խորհրդոյն, զի խորհուրդն սերմանէ և զգայութիւնքն կրեն»[3]։ Սակայն, միտքն առանց զգայության տվյալների անզոր է, նա չի կարող «գործել», եթե զգայարանները նյութ չտան նրան։ «Ջի միտքն զգալեօքն շարժի, վասն որոյ և չգործէ միտքն նախքան զգալ»[4],— գրում է նա։ Այսպիսով, Սարկավագը պաշտպանում է զգայության և բանականության փոխադարձ պայմանավորվածության սկզբունքը, իմացության պրոցեսը դիտում է որպես բանականության և զգայարանների գործունեության արդյունք։

Սարկավագը ճանաչողության պրոցեսում մեծ տեղ է տալիս փորձին։ Նա դեմ է արտահայտվում այն «իմաստակներին», որոնք ճշմարտությունը ձգտում են հավաստել զուտ խոհականությամբ, առանց փորձով ու գործով այն ապացուցելու։ «Պարտ է իմաստակացն զխոհականութիւն գործովք տեսանել, առաւել քան բանիւ»[5],— գրում է նա։ Նա դեմ է գիտական ճշմարտությունները սահմանելու հարցում բացարձակ հեղինակությունների ճանաչմանը և գտնում է, որ փորձը, քննությունը պետք է հիմք ծառայի գիտական ճշմարտությունների հավաստման համար։ «Ջեմ հայնց դիւրահաւան,— գրում է նա,— որ առանց քննութեան հաւատամ ամենայն բանից և պատրիմ, զի առանց քննելոյ և փորձելոյ չէ պատեհ հաւանել ամենայն բանից»[6]։

Սակայն փորձի, քննության դերը, ըստ Սարկավագի, դրանով չի սահմանափակվում։ Փորձի նպատակն ու նշանակությունը միայն այն չէ, որպեսզի ստուգենք մեր գիտելիքների ճշմարտացիության աստիճանը։ Փորձը և քննությունը հիմք են հանդիսանում բնության նոր երևույթների և իրերի բովանդակության ու էության բացահայտման համար, նոր օրինաչափությունների ճանաչման համար։ Քանի որ բնության մեջ երևույթներն ու իրերը փոխադարձաբեն կապված են, պայմանավորում ու հաջորդում են իրար, մեկը առաջացնում է մյուսը՝ «առանց պատճառի չկայ իրք»[7], ուստի մի երևույթի, իրի ուսումնասիրությունը և ճանաչումը հիմք է հանդիսանում այդ երևույթից և իրից բխող հետևանքի ուսումնասիրության և ճանաչման համար։ «Տեսանելի օրինակաւս,— գրում է Սարկավագը,— իմանամք և քննեմք զառաջիկայն, որ լինելոց է, զի ապականին և նորա, որպէս զայն, որ տեսանեմք»[8]։

---

[1] Մատենադարան, ձեռագիր № 2595, էջ 268ա։
[2] Նույն տեղում, էջ 259ա։
[3] Նույն տեղում, էջ 252ա։
[4] Նույն տեղում, էջ 260բ։
[5] Նույն տեղում, էջ 275ա։
[6] Նույն տեղում, էջ 250ա։
[7] Նույն տեղում, էջ 247ա։
[8] Նույն տեղում, էջ 242բ։

Այսպիսով, ինչպես տեսնում ենք Փիլոնի աշխատությունների Սարկավագի մեկնությունները բավական նյութ են տալիս նրա իմացաբանական հայացքները շարադրելու համար։

Սարկավագի հայացքները վեր հանելու տեսակետից պակաս հետաքրքրական չեն նաև այն նյութերը, որոնք վերաբերում են սոցիալ-բարոյագիտական հարցերին։ Նա, որպես միջնադարյան մտածող ու գործիչ իր դարի զավակն է, ֆեոդալական հարաբերությունների պաշտպան։ Նա գրում է. «Թէպէտ բանականութեամբ մի ասեն իշխանն և ռամիկն, դատաւորն և քաղաքացին, սակայն գործով որոշեալ են ի միմեանց, և թէ ոք հաւասարէ զնոսա և ընդ միմեանս զուգէ՝ մոլորի ի ճշմարիտ կարգէն»[1]։ Սակայն, մեր մեկնիչ-հեղինակը միաժամանակ հանդես է գալիս մարդկանց միմյանց հետ սիրով միաբանելու դրույթով՝ «Մարդիկ պարտին,— գրում է նա,— ոչ միայն խառն բնակել, այլև սիրով միաբանել»[2]։ Մարդասիրությունը բարձր դասելով, նա այն հավասարեցնում և նույնացնում է աստվածասիրության հետ։ «Ազգակից են այս երկու առաքինութիւնքս միմեանց՝ աստուածասիրութիւնն և մարդասիրութիւնն»[3]։

Հանդես գալով ֆեոդալական կարգերի պաշտպանությամբ, սակայն, Սարկավագը բողոքում է հարուստների կողմից աղքատների նկատմամբ անգութ, անմարդկային վերաբերմունքի դեմ։ Նա դժգոհում է այն փաստից, որ «զօրաւոր մարդիկն ի վերայ տկարացունից ելանեն»[4]։ Հետաքրքրական է հետևյալ միտքը՝ «Այնոցիկ, որ պայծառ և պատուական զգեստիւք զարդարեալ են զինքեանս ի քաղաքի և հպարտանան ի վերայ աղքատաց և ծառայեցուցանեն՝ իբրև գձիս ի դաղազս լծեն չարչարելով նոսա, երկրպագեն ունայն կարծեաց»[5]։ Սարկավագը հասարակության մեջ գերադասում է սոցիալական միջին դրությունը։ «Համեստ հոգին,— գրում է նա,— ոչ ընտրէ զվերին ծայր բարձրութեանն և ոչ զառաւել ցածուն խոնարհելն, այլ զմիջակն»[6]։

Մարդու բարոյական կամ անբարոյական լինելը երևան է գալիս մարդու գործունեության ժամանակ, ուստի մարդու բարոյական բնորոշումը կապված է նրա գործունեության հետ։ Այսպես՝ երբ մարդ ըստ էության չար է, բայց դեռ գործով չի դրսևորել իր չարությունը՝ «գործով չյայտնէ», չարը նրա մեջ պոտենցիալ վիճակում է՝ «զօրութեամբ չարն կայ ի մարդն», ապա այդպիսի մարդուն դեռ չի կարելի չար համարել, նրան դեռ «բարին առաջնորդէ»։ Իսկ երբ մարդը իր գործունեությամբ երևան է բերում իր չար հատկանիշը, ապա բարին «զիւր տեղին փոխէ»։ Հովհաննես Սարկավագը գրում է. «Քանզի որչափ զօրութեամբ չարն կայ ի մարդն, բայց գործով չյայտնէ՝ բարին առաջնորդէ, իսկ յորժամ գործով երևի՝ յանժամ բարին զիւր խրատն արգելու և զիւր տեղին փոխէ և խոյս տայ ի խնամարկութենէ»[7]։ Մարդու բարոյական բնորոշումը տալիս, սակայն, չպետք է ելնել մարդու գործունեության եզակի փաստից, որովհետև անհատը, ըստ էության բարի լինելով, կարող է սխալ-

1 Մատենադարան, ձեռագիր № 2595, էջ 261բ։
2 Նույն տեղում, էջ 274բ։
3 Նույն տեղում, էջ 270բ։
4 Նույն տեղում, էջ 255բ։
5 Նույն տեղում, էջ 263բ։
6 Նույն տեղում, էջ 259ա։
7 Նույն տեղում, էջ 255ա։

էության մեջ։ «Մտաց աչք յոլով տեսական զորութիւն ունի»[1], քան ինքը աչքը, ասում է Սարկավագը։ Նա գտնում է, որ առանց բանականության ակտիվ գործունեության զգայարանները պասիվ են։ Զգայարանները արտաքին աշխարհից մեզ տպավորություններ են տալիս մտքի միջնորդության դեպքում միայն, իրենց «դուռը» բաց են անում արտաքին աշխարհի առաջ այն ժամանակ, երբ այդ անելու համար զգայարաններին թելադրում է միտքը։ «Միտքն որչափ ի յինքեան է և չէ ի զգալիսս՝ զգայութիւնքն հնազանդին նմա»[2]։ Այսինքն՝ միտքը զգայության նկատմամբ ակտիվ է, իսկ զգայությունը մտքի՝ պասիվ։ Այս պատճառով՝ «զգայութիւնքն է կին խորհրդոյն, զի խորհուրդն սերմանէ և զգայութիւնքն կրեն»[3]։ Սակայն, միտքն առանց զգայության տվյալների անզոր է, նա չի կարող «գործել», եթե զգայարանները նյութ չտան նրան։ «Զի միտքն զգալիօքն շարժի, վասն որոյ և չգործէ միտքն նախքան զգալ»[4],— գրում է նա։ Այսպիսով, Սարկավագը պաշտպանում է զգայության և բանականության փոխադարձ պայմանավորվածության սկզբունքը, իմացության պրոցեսը դիտում է որպես բանականության և զգայարանների գործունեության արդյունք։

Սարկավագը ճանաչողության պրոցեսում մեծ տեղ է տալիս փորձին։ Նա դեմ է արտահայտվում այն «իմաստակներին», որոնք ճշմարտությունը ձգտում են հավաստել զուտ խոհականությամբ, առանց փորձով ու գործով այն ապացուցելու։ «Պարտ է իմաստակացն զխոհականութիւն գործովք տեսանել, առաւել քան բանիւ»[5],— գրում է նա։ Նա դեմ է գիտական ճշմարտություններ սահմանելու հարցում բացարձակ հեղինակությունների ճանաչմանը և գտնում է, որ փորձը, քննությունը պետք է հիմք ծառայի գիտական ճշմարտությունների հավաստման համար։ «Զեմ հայնց դիւրահաւան,— գրում է նա,— որ առանց քննութեան հաւատամ ամենայն բանից և պատրիմ, զի առանց քննելոյ և փորձելոյ չէ պատեհ հաւանել ամենայն բանից»[6]։

Սակայն փորձի, քննության դերը, ըստ Սարկավագի, դրանով չի սահմանափակվում։ Փորձի նպատակն ու նշանակությունը միայն այն չէ, որպեսզի ստուգենք մեր գիտելիքների ճշմարտացիության աստիճանը։ Փորձը և քննությունը հիմք են հանդիսանում բնության նոր երևույթների և իրերի բովանդակության ու էության բացահայտման համար, նոր օրինաչափությունների ճանաչման համար։ Քանի որ բնության մեջ երևույթներն ու իրերը փոխադարձաբեն կապված են, պայմանավորում ու հաջորդում են իրար, մեկը առաջացնում է մյուսը՝ «առանց պատճառի չկայ իրք»[7], ապա մի երևույթի, իրի ուսումնասիրությունը և ճանաչումը հիմք է հանդիսանում այդ երևույթից և իրից բխող հետևանքի ուսումնասիրության և ճանաչման համար։ «Տեսանելի օրինակաւս,— գրում է Սարկավագը,— իմանամք և քննեմք զառաջիկայն, որ լինելոց է, զի ապականին և նորա, որպէս զայն, որ տեսանեմք»[8]։

[1] Մատենադարան, ձեռագիր № 2595, էջ 268ա։

[2] Նույն տեղում, էջ 259ա։

[3] Նույն տեղում, էջ 252ա։

[4] Նույն տեղում, էջ 260բ։

[5] Նույն տեղում, էջ 275ա։

[6] Նույն տեղում, էջ 250ա։

[7] Նույն տեղում, էջ 247ա։

[8] Նույն տեղում, էջ 242բ։

Այսպիսով, ինչպես տեսնում ենք Փիլոնի աշխատությունների Սարկավագի մեկնությունները բավական նյութ են տալիս նրա իմացաբանական հայացքները շարադրելու համար։

Սարկավագի հայացքները վեր հանելու տեսակետից պակաս հետաքրքրական չեն նաև այն նյութերը, որոնք վերաբերում են սոցիալ-բարոյագիտական հարցերին։ Նա, որպես միջնադարյան մտածող ու գործիչ իր դարի զավակն է, ֆեոդալական հարաբերությունների պաշտպան։ Նա գրում է. «Թէպէտ բանականութեամբ մի ասեն իշխանն և ռամիկն, դատաւորն և քաղաքացին, սակայն գործով որոշեալ են ի միմեանց, և թէ ոք հաւասարէ զնոսա և ընդ միմեանս զուգէ՝ մոլորի ի ճշմարիտ կարգէն»[1]։ Սակայն, մեր մեկնիչ-հեղինակը միաժամանակ հանդես է գալիս մարդկանց միմյանց հետ սիրով միաբանելու դրույթով՝ «Մարդիկ պարտին,— գրում է նա,— ոչ միայն խառն բնակիլ, այլև սիրով միաբանել»[2]։ Մարդասիրությունը բարձր դասելով, նա այն հավասարեցնում և նույնացնում է աստվածասիրության հետ։ «Ազգակից են այս երկու առաքինութիւնքս միմեանց՝ աստուածասիրութիւնն և մարդասիրութիւնն»[3]։

Հանդես գալով ֆեոդալական կարգերի պաշտպանությամբ, սակայն, Սարկավագը բողոքում է հարուստների կողմից աղքատների նկատմամբ անգութ, անմարդկային վերաբերմունքի դեմ։ Նա դժգոհում է այն փաստից, որ «զօրաւոր մարդիկն ի վերայ տկարացունց ելանեն»[4]։ Հետաքրքրական է հետևյալ միտքը՝ «Այնոցիկ, որ պայծառ և պատուական զգեստիւք զարդարեալ են զինքեանս ի քաղաքի և հպարտանան ի վերայ աղքատաց և ծառայեցուցանեն՝ իբրև գձիս ի դաղագս լծեն չարչարելով նոսա, երկրպագեն ունայն կարծեաց»[5]։ Սարկավագը հասարակության մեջ գերադասում է սոցիալական միջին դրությունը։ «Համեստ հոգին,— գրում է նա,— ոչ ընտրէ զվերին ծայր բարձրութեանն և ոչ զառաւել ցածուն խոնարհելն, այլ զմիջակն»[6]։

Մարդու բարոյական կամ անբարոյական լինելը երևան է գալիս մարդու գործունեության ժամանակ, ուստի մարդու բարոյական բնորոշումը կապված է նրա գործունեության հետ։ Այսպես՝ երբ մարդ ըստ էության չար է, բայց դեռ գործով չի դրսևորել իր չարությունը՝ «գործով չյայտնէ», չարը նրա մեջ պոտենցիալ վիճակում է՝ «զօրութեամբ չարն կայ ի մարդն», ապա այդպիսի մարդուն դեռ չի կարելի չար համարել, նրան դեռ «բարին առաջնորդէ»։ Իսկ երբ մարդը իր գործունեությամբ երևան է բերում իր չար հատկանիշը, ապա բարին «զիւր տեղին փոխէ»։ Հովհաննես Սարկավագը գրում է. «քանզի որչափ զօրութեամբ չարն կայ ի մարդն, բայց գործով չյայտնէ՝ բարին առաջնորդէ, իսկ յորժամ գործով երևի՝ յայնժամ բարին զիւր խրատն արգելու և զիւր տեղին փոխէ և խոյս տայ ի խնամարկութենէ»[7]։ Մարդու բարոյական բնորոշումը տալիս, սակայն, չպետք է ելնել մարդու գործունեության եզակի փաստից, որովհետև անհատը, ըստ էության բարի լինելով, կարող է սխալ-

---

1 Մատենադարան, ձեռագիր № 2595, էջ 261բ։
2 Նույն տեղում, էջ 274բ։
3 Նույն տեղում, էջ 270բ։
4 Նույն տեղում, էջ 255բ։
5 Նույն տեղում, էջ 263բ։
6 Նույն տեղում, էջ 259ա։
7 Նույն տեղում, էջ 255ա։

մամբ չարիք գործել՝ ինքն էլ չգիտակցելով և չցանկանալով այդ։ «Արդարոցն յանցանքն ոչ եթէ յառաջախնամ լինի և ապա գործէ, այլ զոր բարի իմանայ կարծելով և ի յայն հանդիպի սխալեալ»[1],— ասում է Սարկավագը։ Այն անհատը, որը գիտակցաբար է մեղանչում և չարիք գործում՝ արժանի է պատժի, իսկ այն՝ որ իր կամքից անկախ, «ակամա» է չարիքի ու թշվառության պատճառ դառնում՝ կարող է ներվել։ «Որ ակամայ ի թշուառութիւն անկանի՝ ողորմութեան արժանի է, իսկ որ կամաւ մեղանչէ և թշուառանայ՝ չէ արժանի ողորմութեան»[2]։ Սարկավագը գտնում է, որ «չէ պատեհ գործել զառաքինութիւնն և ի վերայ պարծիլ»[3], այսինքն՝ առաքինի մարդը իր բարոյական արարքների համար չպետք է պարծենա. նա պետք է համեստ լինի։

Որոշ հետաքրքրություն են ներկայացնում մեկնությունների մեջ տեղ գտած տիեզերագիտական մտքերը։ Այսպես՝ ըստ մեկնության երկիրը կլոր է, շրջապատված օդով և հրով՝ «բոլոր է և շուրջ է զնովավ օդ և հուր»[4], գտնվում է տիեզերքի կենտրոնում և բոլոր աստղերն ու մոլորակները, ինչպես նաև արեգակը պտտվում են նրա շուրջը։ «Ճախարակապէս երկինքն շրջի և երկիրս որպէս գունդ ի միջին է»[5]։ Պատկերավոր ձևով Սարկավագը հետևյալ կերպ է արտահայտում իր այս տեսակետը. «որպէս ջահր մի, որ յամենայն կողմանց թելօքն պատեալ ունի զգունդն, այնպէս և երկինքն՝ զերկիրս, և այս մեծ և սքանչելի տեսութիւն ունի»[6]։

Համառոտակի սրանք են աշխարհայացքային նշանակություն ունեցող այն մտքերը, որոնք արտահայտվում են Փիլոնի աշխատությունների Հովհաննես Սարկավագին պատկանող մեկնությունների մեջ։ Ինչպես տեսնում ենք դրանք՝ մեր հեղինակի ըմբռնումները պարզելու տեսակետից լուրջ նշանակություն ունեն։

Հետաքրքրական են և արժեք են ներկայացնում նաև Փիլոնի այն մեկնությունները, որոնք պատկանում են Հովհաննես Պլուզ Երզնկացու գրչին։ Պետք է նկատել, սակայն, որ Երզնկացու մեկնությունները, իրենց ընդարձակության համեմատ, չունեն այնչափ առատ փիլիսոփայական, սոցիալ-բարոյագիտական մտքեր, որչափ Սարկավագինը։ Այսուամենայնիվ, Երզնկացու մեկնությունները ևս բավականաչափ նյութ են տալիս նրա փիլիսոփայական հայացքների մի շարք կողմերը պարզելու համար։ Երզնկացին գտնում է, որ սխալվում են նրանք, որոնք պաշտպանում են այն կարծիքը, թե նյութը «անզարդ և անձև» էր և աստծո միջամտությամբ «անտեսակ նիւթն որակացեալ տեսակացաւ»[7]։ Այս տեսակետի պաշտպանները, շարունակում է հեղինակ-մեկնիչը, ուրեմն ընդունում են, որ «իսկակից աստուծոյ զանզարդ է զանձև նիւթըն և միայն զարդ և որակ առեալ և ձեւ անձևքն և ոչ ի նմանէ գոյացան, քանզի ըստ նոցա ոչ արար աստուած զաշխարհս, այլ զարդարեաց։ Ապա թէ իմաստուն արարչագործութիւն աշխարհիս այս են, որ միայն գեղեցկութիւն գործեաց և նիւթոյն, որ իսկակից էր նմա, ըստ ձեզ, զլոյժ գեղեցիկ տեսիլն ետ, և ոչ զառնելն և երբ առնել սկսաւ զաշխարհս ոչ թէ գոյացոյց, այլ զան-

[1] Մատենադարան, ձեռագիր № 2595, էջ 255ա։
[2] Նույն տեղում, էջ 274ա։
[3] Նույն տեղում, էջ 258բ։
[4] Նույն տեղում, էջ 246բ։
[5] Նույն տեղում։
[6] Նույն տեղում։
[7] Մատենադարան, ձեռագիր № 1053, էջ 247բ։

զարդն և զանդասն և զանձևն և զխալաշարքն գեղեցկակերպացոյց»[1] և այլն։ Նյութը և աստված ոչ թե իրարից անկախ են գոյություն ունեցել, այլ՝ միասին, նյութը գոյություն է ունեցել աստծո մեջ։

Այսպիսին է հեղինակ-մեկնիչի կրոնա-իդեալիստական ըմբռնումը աշխարհի առաջացման մասին։ Սակայն մի այլ տեղ, խոսելով ստեղծագործության մասին ընդհանրապես և համեմատություն կատարելով արհեստավորի և աստծո միջև՝ որպես ստեղծագործողների, գրում է. «զի արուեստաւորքն ոչ թէ զնիւթն ինքեանք ծնանին, որպէս պատկերագործն զպղինձ ոչ ստեղծանէ, այլ առեալ՝ պատկեր յարինէ, ըստ այսմ աւրինակի՝ ոչ թէ աստուած զնիւթն ինքն ծնաւ, այլ մշտնջենաւոր»[2]։ Ակնհայտ է, որ Երզնկացին, քննադատելով նրանց, որոնք ընդունում են նյութի և աստծո միաժամանակյա գոյությունը, այստեղ համաձայնվում է նրանց հետ։

Մեկնության մեջ շարադրվում են հունական փիլիսոփաների տեսակետները աշխարհի առաջացման համար հիմք հանդիսացած նախասկզբնական նյութի մասին։ Այդ մասը հետաքրքրական է այն առումով, որ ցույց է տալիս, թե ինչպես էին միջնադարյան հայ մտածողները հասկանում հունական փիլիսոփաների ուսմունքը։ «Թալէս զջուր ասաց առաջին և ի նմանէ զայլ տարերս, Անաքսիմանդրոս՝ զանբաւէ, այսինքն՝ զանդունդս ասաց սկիզբն և ի նմանէ զայլքն, Անաքսիմէնես՝ զաւդ առաջին և զայլն ի սմանէ, Անաքսագորաս՝ զնմանամասունս, այս է նմանամասունքն՝ ջերմութիւն աւդոյ նման է ջերմութեան հրոյ, և գիջութիւն ջրոյ՝ աւդոյ գիջութեան, և ցրտութիւն ջրոյ՝ երկրի, և չորութիւն երկրի՝ հրոյ, ի սոցանէ ասաց լինել զաշխարհս։ Պիթագոր ասէ զթիւս»[3] և այլն։

Փիլոնի աշխատությունների մեկնությունների կապակցությամբ, անդրադառնալով բնության և մարդու նկատմամբ աստծո «նախախնամության» հարցին, Հովհաննես Երզնկացին արտահայտում է ուշադրության արժանի մի շարք մտքեր։

Երզնկացին, իհարկե, չի համարձակվում բացահայտորեն ժխտել կրոնի և եկեղեցու կողմից սրբագործված այն սկզբունքը, ըստ որի աստված նախախնամում է բնության բոլոր երևույթները, չնայած որ տեսնում է այդ տեսակետի անիրական լինելն ու անհեթեթությունը։ Հետևելով Աղեքսանդրոսին, որը Փիլոնի «Յաղագս նախախնամութեան» պոլեմիկ բնույթի աշխատության մեջ հանդես է գալիս որպես անտիկ մատերիալիստական-դետերմինիստական ուսմունքի արտահայտիչ և որի դեմ Փիլոնը իդեալիստական-պրովիդենցիալիստական դիրքերից բանավեճ է մղում, Երզնկացին գրում է. «Ասացին, թէ գոյ նախախնամութիւն, ընդէ՞ր սաստիկ արկածք ջրոց ի վերայ բուսոց և տնկոց լինի շրջմանէ անձրևաց և ապականի։ Եւ է երբեմն, զի անչափ տուրս տա պտղոց երկիր՝ յանձրևաց և է երբեմն, զի ի սմանէ անձրևաց նուազութիւն պտղոց։ Երբեմն կարկուտ զամենայն ինչ ձախեն, անբարիշտք և արդարք զոյգ պատուհաս կրեն։ Ասեն այս՝ ե՞րբ է այս նախախնամութեան գործ և թէ ընդէ՞ր լինին այս»[4]։ Երզնկացին աշխատում է խուսափել այս հարցերին ուղղակի պատասխան տալուց։ Ավելի լավ է ուսանել և հասկանալ դրա

[1] Մատենադարան, ձեռագիր № 1053, էջ 241բ։

[2] Նույն տեղում, էջ 271բ։

[3] Նույն տեղում, էջ 250ա։

[4] Նույն տեղում, էջ 252բ։

պատճառները, քան հակառակվել՝ «զի ուսանել կամել լաւ է քան հակառակել»[1],— ասում է նա։

Բայց չհակառակվել պահանջելով հարցը չի սպառվում։ Հեղինակը ինքը ևս մտորումների մեջ է, թե արդյոք ինչո՞վ բացատրել նաև այն, որ աստված ստեղծելով և մարդուն և կենդանիներին, վերջիններիս տանջում է՝ թույլ տալով, որ կեր դառնան մարդուն։ Մի՞թե այս էլ պետք է նախախնամությամբ բացատրել[2]։ Ինքնին հասկանալի է, որ այսպիսի հարցադրումները և կասկածները, որ առաջադրվում են նրա կողմից, վատ են օգնում նախախնամությանը չհակառակվելու նրա պահանջին։

Վերջապես, ձգտելով դուրս գալ այդ հակասություններից, Երզնկացին սահմանափակում է աստծո նախախնամությունը բնության երևույթների նկատմամբ. նա գտնում է, որ ամեն ինչի վրա չէ, որ աստված նախախնամում է։ «Է ինչ, որ յանեղ նիւթոյն ի նախախնամութենէն աստուծոյ ծնանի և ապականի և, որ ըստ կարգի այս լինի, և չէ զարմանք»[3]։ Այս ապացուցող օրինակներն ինքն է բերում։ Այսպես՝ «զմեծութիւն աւուրն և զմեծութիւն գիշերոյն՝ այս ոչ ըստ նախախնամութեան, այլ ըստ բնական հարկին լինի, և բնական հարկն վկայէ, որ չէ ըստ նախախնամութեան»[4] և այլն։

Այսպիսով, բնության նկատմամբ աստծո նախախնամության մասին մտորումները, Երզնկացուն բերում են բնության մեջ աստծո կամքից անկախ օրինաչափությունների առկայության գիտակցությանը։ Նա օրինաչափություններ է տեսնում բնության բազմաթիվ երևույթների մեջ և դրանք աշխատում է բացատրել իրերի էությունից բխող պատճառներով։ «Զբնութիւնս յիւրաքանչիւր յէութենէ կարգեալ և արուեստաւոր է, զի նա զմանկունս յորովայնի յառաջ բերէ և ամբողջ ապրեցուցանէ յորովայնին, և՛ զանշունչս տունկս, և՛ քարս յուրեանցն պահէ»[5]։ Փոփոխությունը բնության մեջ տեղի է ունենում որոշակի և անխախտելի օրինաչափությամբ։ «Որպէս բնութիւն ցորենոյն սիսեռն ոչ լինի և ոչ հաճարն՝ գարի, այլ իւրաքանչիւր զիւր չափն և զիւրն բաւական ստուգապէս յառաջ բերէ»[6]։

Ինչ վերաբերում է մարդու կյանքի նկատմամբ աստծո նախախնամության հարցին՝ Երզնկացին վճռականապես ժխտում է այդ բնագավառում աստծո նախախնամությունը։ Մարդը բանական էակ է, և նա նախքան գործելը մտածում է, կշռադատում, ուստի մարդը ինքն է իշխում իր գործունեության վրա[7]։ Երզնկացին դեմ է ֆաթալիզմին, քննադատում է աստրոլոգիան։ «Այնոցիկ, որք զճակատագիրն յառաջեցուցանեն և յաստեղաց ասեն՝ զամենայն ընդդէմ ասեմ, սուտս ցուցանել ջանան բազում ձեռնարկութեամբ»[8],— գրում

---

1 Մատենադարան, ձեռագիր № 1053, էջ 252բ։

2 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 252—253ա։

3 Նույն տեղում, էջ 271բ։

4 Նույն տեղում, էջ 277ա։

5 Նույն տեղում, էջ 298ա—298բ։

6 Նույն տեղում, էջ 271բ։

7 Նույն տեղում, էջ 253բ։

8 Մատենադարան, ձեռագիր № 2059, էջ 187բ։ Այս հատվածը մեջ ենք բերում № 2059 ձեռագրից, որովհետև բնագիրը № 1053 ձեռագրում լրիվ չէ։ Ինչպես վերևում արդեն ասել ենք № 1053 և № 2059 ձեռագրերը պարունակում են Փիլոնի աշխատությունների նույն մեկնությունները։

է նա։ Եվ հետո բազմաթիվ փաստերով աշխատում է ապացուցել իր տեսակետը։ Մենք չծավալվելու համար չենք դիմում քաղվածքների։

Փիլոնի երկերի մեկնությունների մեջ իմացության հարցեր շոշափող մտքերը թույլ են տալիս ասելու, որ Երզնկացին, ընդունելով, որ իմացության պրոցեսը բանականության և զգայարանների գործունեության արդյունք է, ճանաչողության մեջ հատկապես ընդգծում է զգայության, զգայական ընկալման դերը, այն միտքը, թե բանականությունը չի կարող արտաքին աշխարհը ճանաչել, առանց զգայարանների տվյալների։ «Ի փոխ տան միմեանց՝ զգալին զգայութեամբքն ի միտսն մտանէ, և միտքն զգայութեամբն յըզգալիսն յարձակի»[1]։ «Միտքն զգայութեամբն իմանա և ընդունի զգալիսն, և զգայութիւնն մտօքն ընդունի զգալիսն»[2], «զգայութիւնքն ազնեն մտացն»[3]։

Երզնկացին կասկածի տակ չի դնում աշխարհի ճանաչելիությունը։ «Այս զգալիքս,— գրում է նա,— որ կարծեմք և տեսանեմք՝ ըմբռնելի են զգայութեանցս։ Եղեալ և լինելիք երևեցան և ոչ մշտնջենաւոր և անըմբռնելիք, կարծիք այս ոչ երկբայութեան»[4]։ Նա գտնում է, որ բոլոր գիտությունները, որոնք ճանաչում են աշխարհը, բաժանվում են երկու խմբի՝ տեսական և գործնական, որոնք սերտ կապված են իրար հետ։ «Իմաստասիրութիւնն յերկուս բաժանի՝ ի տեսականն և ի գործականն... գործականն վարելով ի տեսականն ժամանեցին, որ է միւսն մասն իմաստութեանն»[5]։

Տիեզերագիտական հարցերից, որոնք արծարծվել են մեկնությունների մեջ, ուշագրավ են հատկապես արեգակի և լուսնի խավարման մասին մտքերը։ «Արեգական խաւարումն ի լուսնէն լինի, զի յորժամ անլոյս լինի լուսինն և սևատեսակ և գա պատահիլ անկանի ընդդէմ արեգականն՝ ինքն միայն երևի մեզ սեաւ և պակասեցուցանէ զլոյս արեգականն ի մէնջ և խաւար առնէ»[6]։ Լուսնի խավարման մասին՝ «յորժամ արեգական գունդն և լուսինն հանդէպ միմեանց լինին և գունդն երկրի ի մէջ նոցա, որ արեգակն ի ներքոյ լինի երկրի և լուսինն վերոյ և երկիր ի մէջ, և հաստատուն և ուղեղ գիծքն երեքին հանդէպ միմեանց և ոչ կարէ տեսանել լուսինն զարեգակ, զի երկիր ստուեր առնէ՝ անլոյս մնա»[7]։

Փիլոնի աշխատությունների երկու մեկնիչների՝ Հովհաննես Սարկավագի և Հովհաննես Երզնկացու մեկնությունները հետաքրքրական են նաև մի այլ առումով։ Նրանք պարզում են, որ միջնադարյան Հայաստանում տարբեր տեսակետներ են եղել կենդանիների գործողությունները գնահատելու հարցում։

Մենք արդեն ասել ենք, որ Սարկավագը կանգնած է այն տեսակետի վրա, թե բանականությամբ օժտված են միայն մարդիկ։ Հետևողականորեն պաշտպանելով այս սկզբունքը, նա գտնում է, որ մարդկանց և կենդանիների գործողությունները էապես տարբերվում են իրարից։ Մարդկանց գործունեությունը կանխամտածված է, գիտակցված, նախօրոք ծրագրված, մինչդեռ կենդանիներինը հիմնված է բնազդի վրա։ Այս էական տարբերության պատ-

---

1 Մատենադարան, ձեռագիր № 1053, էջ 375բ։
2 Նույն տեղում, էջ 387բ։
3 Նույն տեղում, էջ 367ա։
4 Նույն տեղում, էջ 249բ։
5 Նույն տեղում, էջ 368ա—368բ։
6 Նույն տեղում, էջ 277ա—277բ։
7 Նույն տեղում, էջ 277բ։

ճառում՝ կենդանիների «ստեղծագործությունները» նման են իրար, չունեն իրենց անհատականությունը, իսկ մարդկանց մոտ, ընդհակառակը, չկա այդ միօրինակությունը։ «Քանզի մարդիկ,— գրում է Սարկավագը,— թէպէտ տեսակաւ մի են և հաւասար, բայց գիտութեամբ և փարթամութեամբ անզոյգ են, որպէս է տեսանել ի տուն և ի քաղաք, որ շինել են և բնակին, իսկ մեղուն և մրջիւն միապէս գործեն և չկայ զանազանութիւն ինչ ի նոսա»[1]։

Մարդուն և կենդանիներին, ըստ Սարկավագի, բնությունից տրված է իրենց գոյությունը և սերունդը պահպանելու հատկություն։ «Ոչ միայն բանականք, այլև ամենայն կենդանիք բնաւորեալ է պահել զինքն ի մահուանէ»[2]։ Սակայն մի էական տարբերությամբ՝ կենդանիների մոտ այն, ինչպես նաև նրանց բոլոր գործողությունները, զուրկ են գիտակցական հիմքից, նրանք այդ չեն անում կանխամտածված կերպով և գոյության պահպանման համար նրանց կատարած գործողությունները սոսկ բնազդական մղման արդյունք են։ «Մի՞թե գիտութեամբ առնէ զայն ծիծառն, թէ այս ինձ օգուտ է և կամ թէ փոյթ առաքինութեան ունին կենդանիքդ, և զայն, որ տևէ և մնայ ազգն աճմամբ, կարծե՞ս թէ նախախնամութեամբ հոգան և ապա գործեն,— հարցնում է Սարկավագը և պատասխանում,— ծանր և դժուարին է զայս կարծել, թէ նոքա խորագիտութիւն ունին և իմաստութեամբ վարին»[3]։

Սարկավագի կարծիքով կենդանիների մոտ սերունդ պահպանելու ունակությունը ևս գիտակցված չէ։ «Չէ թէ ուսեալ է զայն մուկն, որ յառաջ քան զայն, որ ծնանի և աճէ ի յորջն ցանկայ մտանել, բազում անգամ լինի, որ արտաքոյ որջոյն ձգէ զձագսն»[4]։ Առարկելով նրանց, որոնք հակված են կենդանիների գործողությունները նրանց գիտակցությամբ բացատրել, նա գրում է, թե «ի բաց պիտի տանել զընորս մտացն այնոցիկ, որք կարծեցին, թէ շունն զայն, որ գնաց ու եկաւ յաջ և յահեակ... մտաց զօրութեամբ արար և կամ թէ այն, որ զխեցեմորթն ուտէ և կամ թէ այլ ինչ, որ զհետ այնորիկ երեք՝ կարծիս տայ բանի մասին»[5]։ Կենդանիների մասին «չէ պատեհ ասել, թէ ընտրութեամբ և յառաջահոգութեամբ առնեն զգործն, այլ բնութիւն բաշխեալ և ետ զայն ընտանի և ի յար իւրաքանչիւրոց»[6]։

Ինչպես տեսնում ենք, Սարկավագը հետևողականորեն պաշտպանում է այն տեսակետը, թե բանականությունը և գիտակցված գործողությունները հատուկ են միայն մարդուն։

Հակառակ այս պնդման, Փիլոնի աշխատությունների Երզնկացու մեկնությունների մեջ այն միտքն է զարգացվում, թե անասունները ևս ունեն բանականության տարրեր, իմացում։ Որպես դրա ապացույց մեկնիչը հենվում է այն փաստի վրա, թե կենդանիները իրենց գոյությունն ու սերունդը պահպանելու նպատակով կատարում են բազմաթիվ այնպիսի գործողություններ, որոնք խոհականություն են պահանջում, թե նրանք լսում ու հասկանում են մարդու արտասանած բառերի իմաստը, որոշ կենդանիներ կարողանում են իրենք էլ արտասանել բառեր, իսկ վարժեցնելու դեպքում՝ կատարում են նաև

1 Մատենադարան, ձեռագիր № 2595, էջ 251ա։
2 Նույն տեղում, էջ 248ա։
3 Նույն տեղում, էջ 250ա։
4 Նույն տեղում, էջ 250բ։
5 Նույն տեղում։
6 Նույն տեղում, էջ 251ա։

շատ բարդ գործողություններ, որոնք «իմաստութեան գործ են»։ Այս ամենը ցույց է տալիս, պնդում է մեկնիչը, «թէ գոյ ի նոսա հոգի խոհական»[1]։

Նույն հարցի նկատմամբ Հովհաննես Սարկավագի և Հովհաննես Երզնկացու մոտեցման տարբերությունը երևում է նաև հետևյալից։ Մեկնելով Փիլոնի նույն միտքը երկու հեղինակ-մեկնիչները տարբեր կարծիքներ են արտահայտում։ Եթե Սարկավագը գտնում է, թե կենդանիներին ոչ մի պարագայում չի կարելի համեմատել մարդու հետ, թե նրանք մանուկներին էլ նման չեն, որովհետև գիտակցությունը կենդանիների մոտ բոլորովին բացակայում է, իսկ մանուկների մոտ բանականությունը թեև չի երևում, բայց և այնպես որպես հնարավորություն նրանց մեջ գոյություն ունի՝ «եւ ոչ տղայ մանկանց չեն նման, զի թէպէտ և չերևի ներգործութեամբ բանական, սակայն զօրութեամբ են»[2], ապա Երզնկացին, յուրովի մեկնելով Փիլոնին, գրում է, թե կենդանիները «ունին ընդունելութիւն իմաստից», որը նրանց մոտ անհաստատ է ինչպես մանուկների մոտ՝ «վասն կենդանեացդ ասէ, թէ թէպէտ ունին ընդունելութիւն իմաստից, այլ աղաւտ է, ըստ նմանութեան տղա մանկանց՝ անհայտք և անհաստատք»[3]։ Այստեղից միանգամայն ակնհայտ է, որ կենդանիների գործողությունները բացատրելու և նրանց խոհականություն, գիտակցություն ունենալու հարցում միջնադարյան երկու մտածողները արտահայտում են տարբեր տեսակետներ։

Վերջապես, Փիլոնի «Նախախնամութեան» Հովհաննես Որոտնեցու ծավալով փոքր մեկնությունը նյութ է տալիս Որոտնեցու փիլիսոփայական հայացքները պարզելու կամ նրա այլ աշխատություններում արտահայտված մտքերը համեմատական քննության ենթարկելու և հաստատելու համար։ Այստեղ արծարծվում են հիմնականում օնտոլոգիական հարցեր, քննարկվում է այն հարցը, թե ինչպե՞ս է առաջ եկել աշխարհը, ինչի՞ց է այն ստեղծված և սրանց հարակից հարցեր։ Հետաքրքրական են Որոտնեցու դատողությունները տեղի և ժամանակի փիլիսոփայական կատեգորիաների մասին։ «Տեղի է ի մարմին և ոչ մարմինն ի տեղի»[4],— գրում է Որոտնեցին մեկնության մեջ, իսկ ժամանակը, ըստ նրա, հետևանք է երկրի շուրջը արեգակի պտտման, ինչպես ոտքի հետքը հետևանք է ոտքի[5] և այլն։

Սրանք են այն հիմնական գաղափարները, որոնք մեզ, որպես միջնադարյան հայ փիլիսոփայական, հասարակական-քաղաքական մտքի պատմությունն ուսումնասիրողի, հետաքրքրել են Փիլոնի գործերի հայերեն մեկնությունների մեջ։ Անշուշտ, Փիլոնի աշխատությունների մեկնությունները կարող են շատ ավելի նյութ տալ հայագիտությանը, ուստի պետք է ավելի բազմակողմանիորեն ուսումնասիրվեն։ Կարծում ենք նաև, որ Փիլոնի երկերի հայերեն մեկնությունների որոշ հատվածներ պետք է հրատարակվեն։ Այդ կհեշտացնի հայ մշակույթն ուսումնասիրողների գործը և կունենա ճանաչողական արժեք։

---

1 Մատենադարան, ձեռագիր № 1053, էջ 293բ, տե՛ս նաև էջ 288բ—289ա, 290ա, 291ա, 293ա—293բ և այլն։

2 Մատենադարան, ձեռագիր № 2595, էջ 250բ։

3 Մատենադարան, ձեռագիր № 1053, էջ 298բ։

4 Մատենադարան, ձեռագիր № 1931, էջ 130ա։

5 Տե՛ս նույն տեղում։

Г. ГРИГОРЯН

АРМЯНСКИЕ ТОЛКОВАНИЯ ТРУДОВ ФИЛОНА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

Резюме

Филон Александрийский (I в. н. э.) является одним из тех авторов, труды которого были переведены на армянский язык еще в V—VI веках. Некоторые важные работы Филона, подлинники которых утеряны, сохранились и стали достоянием современной науки благодаря древнеармянским переводам.

Сохранились также довольно объемистые толкования работ Филона, авторы которых до настоящего времени неизвестны. В данной статье делается первая попытка сгруппировать эти толкования, установить их авторов.

Армянскими средневековыми коментаторами истолкованы почти все имеющиеся в армянском переводе произведения Филона. Эти толкования условно можно разделить на три группы. К первой группе относится толкование «О провидении» Филона, автором которого является крупный мыслитель XIV века Иоанн Воротнеци. Во вторую группу входят толкования четырнадцати работ Филона. Автор этих толкований неизвестен. Однако, исходя из данных текстологического изучения рукописей, содержащих толкования указанной группы, и основываясь на тождестве в кардинальных вопросах мировоззрения, выраженных в толкованиях с одной стороны, и в известных трудах Иоанна Саркавага (ум. 1129 г.), с другой, и, наконец, опираясь на другие факты филологического порядка толкования второй группы, автор статьи приписывает Иоанну Саркавагу. В третьей группе комментируются только шесть работ Филона. Эти толкования принадлежат перу известного мыслителя XIII в. Иоанна Ерзынкаци-Плуза. В пользу такого вывода говорят, как непосредственное упоминание его имени в памятной записи переписчика одной рукописи, так и некоторые другие факты.

Армянские толкования работ Филона Александрийского, несмотря на религиозно-богословский характер, содержат много ценных высказываний по различным отраслям философии и дают возможность исследовать мировоззрение авторов—толкователей этих работ. С этой точки зрения особое значение автор статьи придает толкованию Иоанна Саркавага, выдвигающему здесь мысль о значении опыта в познании.